



TITLE:

朱熹晩年の朱門における正統意識 の萌芽：呂祖儉と朱熹・朱門の講學 を事例として

AUTHOR(S):

市來, 津由彦

CITATION:

市來, 津由彦. 朱熹晩年の朱門における正統意識の萌芽：呂祖儉と朱熹・朱門の講學を事例として. 東洋史研究 2001, 60(3): 520-551

ISSUE DATE:

2001-12-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/155397>

RIGHT:

朱熹晩年の朱門における正統意識の萌芽

——呂祖儉と朱熹・朱門の講學を事例として——

市 來 津 由 彦

- 一 はじめに
- 二 呂祖儉の江西流謫と朱門講學ネットワーク
- 三 呂祖儉の説と朱熹の評價
- 四 朱門における論評
- 五 小 結

一 はじめに

本稿で筆者は、朱熹（一一三〇～一二〇〇）とその門人（以下、朱門ともいう）・交渉者との、主として書簡往復による講學に關わるいくつかの問題を、晩年の一つの講學事例を通して検討したいと思う。

いわゆる「朱子學」に關わる現象を考察するときに必要なのは、朱熹自身の思想やその生涯の様々な振る舞いと、體制教學というイメージが一般には持たれている後世の學ばれるものとしての「朱子學」とを一度分離した上で、その關係を検討することである。ここでいう「朱子學」とは、南宋末以降、朱熹の語録や書簡等が集成、整理されて文集（以下、『朱文公文集』については『朱集』、同『續集』）「別集」については『朱集續集』『朱集別集』と略記）や『朱子語類』（以下、『語類』と

略記)が成立し、『四書集注』等の朱熹著作における個別問題ごとにこの『語類』などの朱熹の言葉の關連するものを抽出配當して解説、解釋するしくみの學術をいう。⁽¹⁾しかし朱熹生前に戻って著作以外の、特に質疑應答型の朱熹の言説資料の存在形態を考えると、語録はそれを記録した人ごとに、書簡もそれを受け取った人ごとに保管されていたはずである。その朱熹の生前に言葉を受け取り保存することになった者は、各個受け取った内容の限りの朱熹像をバラバラにもつだけで、統一的な像をもつとか朱熹の全貌がわかるとかという條件の中にはない。資料が結集された後の段階と朱熹生前のこの段階とは、大きな落差がある。この段階から「朱子學」という形で社會的に學ばれ影響力を發揮するようになるまでの過程やそのしくみの説明が、もとより要請される。そのときには朱熹没後の経過が第一の問題となるはずではあるが、その前段階としての朱熹生前の朱門と朱熹との關係に關わる問題の検討も重要である。

このように考えて筆者は、南宋における士大夫思想の展開の一環と位置づけながら、朱熹門人集團の形成に關わる諸問題についてこれまで検討してきた。⁽²⁾いまその朱熹生前の問題の見通しを簡略に述べれば、まず朱熹自身の思想的自立があり、それを學說として固める議論がなされ、著作として定着させ、その書物がゆるやかに流布する。「定論」といわれる、後の「朱子學」的思考法の核となる朱熹の独自の思惟方法は、彼四十歳のときに確立したといわれるが、その前後の時期の朱熹書簡は、その「定論」の思考法をめぐる、「門人」ではない朱熹と對等の立場の講學者との往復が重要な部分を占める。そうした往復が一段落してから、朱熹は『四書集注』等を著し、その思考を固着化する。原則的にはその頃までの朱熹書簡の相手は、朱熹批判者であれ、親和的な講學者であれ、入門を望む者であれ、朱熹の相手が、朱熹が提起する後の「朱子學」につながる新たな思考の地平以前の、南宋初までの地平にいる。朱熹學術を崇めるものとして受容し敷衍するという構圖は、基本的にはまだ形成されていない。そして、すでに確立した朱熹學說が著作として刊行され、その流布を受けて朱熹說に關心を抱いたり學びの初期段階でそれを知って惹かれた人々が朱熹のもとに集まってきて、朱門ともいえる集まりのグループが形成され始める。朱熹五十歳頃がその轉換點となる。朱熹とその相手の書簡文面に朱熹學說

を前提としたものが多くなり、質疑應答がなされて朱熹と朱門間の言説が蓄積される。交渉者、門人達はこの過程の初期段階では、自身と朱熹とのやりとりしか確保できないが、問題によってはさらに朱熹を仲介にして朱門相互間で論議したり、あるいは朱熹から離れて朱門間で獨自に論議し、その結果としてさらなる言説が蓄積される。そして門人集團が形成され、「門人」意識を各人が相互にもつようになり、さらに學說繼承正統意識が出てくる。このような過程が想定される。⁽³⁾

このような過程を考えた場合、問答型の資料を扱うときには、單に朱熹がどう考えているかをみるというだけではなく、その朱熹説に関わる相手の朱熹交渉者、門人の心性を検討する必要がある。朱熹説を篤く認め問いかけるそれらの人々こそが、この言説を蓄積し朱熹説を再生産し、朱熹没後には言葉を保存し傳えて、場合によってはさらに資料を結集するのである。彼らが發した問いがなければ、朱熹の言葉の蓄積もなかった。そこには朱熹の生前、没後を通してその人々が朱熹説に関わりとうとするエネルギーがあるはずである。それがどういうものなのか。朱熹生前の講學というものを、朱熹没後に「朱子學」が形成されていく展開を見据えつつ、あらためて検討する必要がある。

本稿は、こうした構想の一環として、右の、朱熹門人集團において學說繼承正統意識が出てくるのがみられる朱熹晩年段階のある講學を取り上げて、朱門の形成と彼らの講學に関わる問題の一端を考察しようとするものである。

二 呂祖儉の江西流謫と朱門講學ネットワーク

まずここで検討したい講學事例の梗概を示すこととする。話は慶元の偽學の禁のまっただ中のことである。娘婿黃榦にあてた次の朱熹書簡をご覧ください。

（吳必大の死を述べた後に―補説、出典等の説明は市來） 呂子約さんから何通も手紙が來ており、『中庸』首章の「戒愼恐懼」と「其の獨りを慎む」とは、二つのことではないと議論し、また「心に未發を指して言う者有り」という（『程氏文

集』卷九。程頤語は「心一也、有指體而言者、有指用而言者。」による）のは、「心」という言葉について説くもので、「性」という言葉を説いてはいないというべきだとか、また「是れ耳に聞くこと無く、目に見ること無し」という（『程氏遺書』卷一八による）のは、心に働きがない時であって、これこそが未發の中というべきだとか、語れば語るほどこんがらかります。また「義と道とに配す」（『孟子』公孫丑）を論議し、これは「道と義」をこの氣にあわせることだと。どうしたことでしょうか、あんなに多く讀書しながら、心の中がこんなに眞つ暗なのは。

彭子壽さんは初めやはり『中庸』首章（の解釋）に疑問をもっていました、最近きた手紙では、「もう疑念はとけました。『章句』の説でうまくいくことがやっとわかりました」といっています。張元徳さんは説き方が子約さんよりずっとすぐれています、彼の兄の元瞻さんの見方はたいへんよろしいです。もし吳伯豐君がもう少し生きてくれば彼らと切磋してくれたら、江西の一帶は道を間違えないようにさせられましたのに。今やもう望むようにはありません。子約さんなどは（考えが）頑なに居着いて、救いようがありません。彼の手紙を受け取るごとに、このため數日氣分がすぐれません。

（『朱集續集』卷一「答黃直卿」第二九書）⁽⁴⁾

以上には、朱熹が呂祖儉（字子約）と議論し、呂祖儉は朱熹からみて誤りであり、また関連する議論を彭龜年（字子壽、張洽（字元徳）兄弟が行っており、彭龜年は朱説に賛同するようになり、張兄弟の優秀さを褒め、亡くなった吳必大（字伯豐）がいればとその死の悼みが述べられている。「江西」が問題となるのは、後述するが、慶元の黨禁に關わって呂祖儉が韓侂胄を批判した結果として流謫された地が江西であり、生前の吳必大がたまたまそこに赴任し呂祖儉らと會って議論をしたというつながりがあることによる。ここには、偽學の禁の下でも福建の朱熹から離れたところで朱熹説が論議され、朱熹がそれを論評している様子がうかがえる。一般的にいえば、こうした論評の中で朱熹に肯定された門人、交渉者は、自身を「正し」い朱熹説理解者とみる意識を持つであろう。そのような意識が朱熹説の再生産にもつながる。そうした朱熹晩年の講學における評價の問題がこの書簡から感得されるのだが、以下、話題となっている朱熹と呂祖儉の問答内

容と、それに對する朱熹の語をも含めた二次論評の現場に入つて、この事例の内實を検討していきたい。

まずはこの黄榦宛て朱熹書簡に名が出ている人々について紹介する。ただし各人の全貌ではなく、その人に關する基本情報および朱熹との交渉の機縁と慶元當時の状況に記述をとどめる。なお、近年、朱熹交渉者、門人の分析が進められており、まとまった成果がいくつかでてゐる。讀者の便に資するために、以下、陳榮捷『朱熹門人』（臺灣學生書局、一九八二年。以下、陳榮捷書と略記）、方彥壽『朱熹書院與門人考』（華東師範大學出版社、二〇〇〇年。以下、方彥壽書と略記）、田中謙二『朱門弟子師事年攷』（『田中謙二著作集 第三卷』所收、二〇〇一年。以下、田中論文と略記）における論及人士の所論頁をその都度あげる。⁽⁵⁾

さて書簡の宛人である黄榦（一一五二～一二二二）は、字は直卿、福州閩縣の人。⁽⁶⁾ 陳榮捷書二六一頁。方彥壽書六七頁。

田中論文三〇頁。文集『勉齋集』に『年譜』あり。父黄瑀は紹興八年（一一三八）の進士。その父は黄榦十七歳で亡くなり、經濟的には豊かではなかった。黄榦は福州で李深卿、林之奇に學び、淳熙元年（一一七四）に科舉に應じたが不合格。兄が官として赴任した吉州に同行し、朱熹講友の、吉州近郊の臨江軍の劉清之（一二三九～八九）に會い、彼の紹介により翌々年、黄榦二十五歳のときに朱熹に初見して師事。淳熙九年（一一八二）にはその朱熹の娘を娶り、祕書役のようにしてしばらく朱熹の側に侍る。朱熹の學にふれて黄榦はめざす科舉に距離を置くようになる。慶元年間は實家の福州と朱熹がいる建陽とを往復。五年（一一九九）に建陽に住むようになる。朱熹晩年の『儀禮經傳通解』編纂に關わつては喪禮、祭禮部分を朱熹没後も含めて編集し続け、また朱熹没後には朱熹生涯の正統的傳記ともいふべき『朱子行狀』を書いたため、朱子學學說史という視點では思想的に重要な位置を占める。生前の朱熹がその感情を吐露できた朱熹のごく内輪の人士の一人である。

次にその死を悼まれている吳必大は、字は伯豐、興國軍の人。陳榮捷書九〇頁。方彥壽書八一頁。田中論文一〇九頁。『語類』の吳必大の記録は淳熙十五年（一一八八）以降とされているが（「語錄姓氏」）、早くに吳必大が朱熹を知っていたと

いうことが、吳必大宛て朱熹書簡第一書からはわかる(『朱集』卷五二「答吳伯豐」。朱熹五十一歳。田中論文六三頁)。「宋元學案」(卷六九)の必大に關する記述に、「父の任を以て官に補せられ、吉水縣丞と爲る」とあることからすると、その父はある程度の官員であつたはずであり、必大も官と科擧システム文化世界を生きていたことになる。また吳必大が朱熹に會う以前に張栻、呂祖謙に師事したとこの「學案」はいう。この吳必大は、朱熹がことに褒め稱えた愛弟子であるといわれる。田中論文、陳榮捷書、三浦國雄『朱子』(人類的知的遺産、講談社、一九七九年)二一九頁以下、參照。慶元年間に右記の江西吉州の吉水縣丞となる。田中論文は、吳必大宛て朱熹書簡第一五、一六書に據り、その赴任は慶元元年(一一九五)八月頃とする。一一八頁。ときの州知事は朱熹同調者の楊方であつた(吳必大宛第一五書。その他、同地の劉黼、許子春、朱熹本貫婺源の人でちょうど赴任中の程洵、そして下記の呂祖儉がいることを示唆)。ただし偽學の禁の勢が厳しくなり、吳はほどなくして辭職して郷里にもどり、慶元三年(一一九七)十二月に死去した。

書簡で中心的に話題とされている呂祖儉は、字は子約、晩年の號大愚は、南渡以前の本籍では京東(山東)の萊州の人(南渡後は呂氏は婺州金華に住む)。號名は慶元の偽學の禁により江西の吉州、筠州に流謫され、筠州高安の大愚寺に寄居したことによる。有名な呂祖謙(一二二七～一一八二)の弟であり、いうまでもなく宋代の名族東萊の呂氏の一員である。⁽⁷⁾筆者は先に、「淳熙年間における朱熹の廣域講學—浙學呂祖儉との交渉を中心に—」という拙稿においてこの呂祖儉と朱熹との關わりについて論じた(『東洋古典學研究』第一集、二〇〇一年。以下、「前論」とも略記)。以下、その記述を踏まえつつ紹介するが、この呂祖儉は生年は不詳。ただし「業を祖謙に受くること諸生の如し」(『宋史』卷四五五)という本傳の記述からすると、兄呂祖謙よりも十歳位は若い。とすると、朱熹と呂祖謙との年齢差は七歳であり、祖儉はおそらくは朱熹より十五二十歳ほど若い。兄の死後、「中原文獻正傳の家」といわれた呂氏の學の中心的存在となる。兄呂祖謙は博學宏詞科を通り、科擧システムの中で社會活動を行った。⁽⁸⁾これに對し弟呂祖儉は、科擧によらず蔭により任官し、淳熙九年(一一八二)に浙東明州の監米倉となる。その明州では陸氏兄弟につながる浙東陸門の人士と交流。そののち本傳による

と、衢州「法曹」、籍田令、司農簿、台州通判、太府寺丞を歴任。慶元元年（一一九五）年、趙汝愚の罷免に抗議して（四月）、韓侂胄ににらまれて韶州安置となり、さらに嶺南の新州に移す決定が下されようとするところで、名流の子孫を殺すことになるかと後がまずいという理由から韶州への南行中に戻され、江西の吉州（五月）、次いで筠州に置かれた（慶元二年七月。時月は『宋史』卷三七、寧宗本紀）。その筠州でおそらく五十代前半の年齢で慶元四年（一一九八）七月に死去した。

別集として『大愚叟集』十一卷（『直齋書錄解題』、『宋史』本傳は『大愚集』十一卷）があったが現存しない。朱熹には呂祖儉宛て書簡が多数残り、『朱集』卷四七、八に四十八通、『朱集別集』卷一に一通が收録される。中に呂祖儉の質問を併載するものもある。呂祖儉は朱熹の講學の相手として、その死まで朱熹と書簡の往復を續けた。文集など呂祖儉自身が記述した資料はほとんど残っておらず、その内面をうかがう場合はこの朱熹資料に頼ることになる。朱熹と祖儉の交渉には、現存朱熹書簡によると三つの波がみとめられる。①朱熹四十五歳前後の兄祖謙存命中、②朱熹五十五歳前後、兄の死後に明州に赴任した頃、③趙汝愚罷免への抗議に伴う、本稿の流謫期、である。朱熹にとって呂祖儉との交渉は、道學を顯彰する活動をともした彼の兄呂祖謙との交渉の延長にある。よって呂祖儉は純粹の朱熹門人ではなく、同調者ともいえるべき人であり、その説も朱熹にとっては批判されるべきものが多く、朱門からすればやや異質な思考をする存在であった。⁽⁹⁾

以上、この黄、吳、呂の三者にとつての慶元年間の状況からすると、はじめの黄榦宛て朱熹書簡が書かれたのは、吳必大の死の慶元三年十二月から呂祖儉の死の同四年七月の間の約半年間内ということがわかる。

その他の出演者は彭龜年、張洽である。彭龜年（一一四二～一二〇六）は、字は子壽、臨江軍清江縣、すなわち路レベルでは江西の人。陳榮捷書二三五頁、田中論文八一頁。傳記一次資料としては、樓鑰「忠肅彭公神道碑」（『攻媿集』卷九六）がある。乾道五年（一一六九）の進士。紹熙五年十二月（西暦では一一九五年一月）、吏部侍郎であつた彭龜年は、韓侂胄罷免を上奏して外に出される。「神道碑」は、「初めて第して歸る自り、益ます學に篤く、『母自欺』を以て齋に名づく。書

を以て南軒張公に中庸・語・孟の大義を問ひ云々。復た劉子澄・清之と往復問辯し、時に相與に晦菴朱公を折衷して、學愈いよ成る」といい、張栻に質問したこと、同郷の劉清之と交流があったことをいう。この朱熹に近い道學圈内にいたことは確かだが、朱熹とどのくらいの密度で交渉があったかは不詳。『朱集』卷六〇に二通ある彼宛ての書簡は、道學諸論に關する議論をしたことを若干かがわせるが、淳熙十六年（一一八九）没の劉清之の生前までそれがさかのぼれるかは不明である。『朱集別集』卷三に二通ある書簡や、彭龜年に言及する他の人宛ての書簡も含めて、『朱集』内のその他の彭龜年に關する言及は、おおむね右の彼の左遷に關わることや、そのうち彼が消沈していたことを語るものである。

張洽（一一六一～一二三七）は、字は元德、やはり臨江軍清江の人。陳榮捷書一九二頁。方彥壽書一〇九頁。田中論文七八頁。淳熙十四年（一一八七）、紹熙四年（一一九三）に『朱子語類』の記錄者の一人となっている（『語錄姓氏』）。嘉定元年（一二〇八）の進士。それまでは修行中の身ということになる。『朱集』卷六二には張洽宛ての九通の書簡が残る。その第六書は、『孟子』の「義と道とに配す」を論じ、張洽がすでにそれを知っているものとして朱熹は呂祖儉説に言及する。また關連する呂祖儉宛朱熹書簡にもこの張洽説に論及するものがある（『朱集』卷四八）。これらからすると呂祖儉と張洽とは直接に書簡を往復しあっていたらしい。なお、張洽の兄、字元瞻については、『朱集』内では、この他、一箇所だけ張洽とともにその字がみえるだけで（卷六一「答歐陽希遜」第二書。この歐陽謙之、字希遜も吉州すなわち江西の人）、朱熹との交渉についての詳しいことはわからない。

以上を總合的にみると、まず江西に有名な陸學グループとは別に、朱熹の講友劉清之をおそらくはもととして彭龜年、張洽ら朱熹同調者、朱熹説を學ぶグループが陸學グループと並行して淳熙中にできており、その地に呂祖儉が配流され、次いで朱門の顔回のような位置にある吳必大が赴任し、朱熹説に關する講學が盛りあがるという事態が一時的に出現したということがいえる。僞學の禁により、朱熹が棲む福建の建州建陽西郊の考亭の學舎に集っていた人々は分散したといわれる。だがその本據地から離れ且つ臨安からも離れた遠隔の地との間では、朱熹とその交渉者、門人達との講學が書簡に

よって續けられた。またその交渉者、門人らが集まればそこで朱熹説をめぐる講學がなされ、そうしたグループ講學の情報の人々は朱熹に知らせ、これに對し朱熹はそれを論評したり他の門人、同調者に知らせるという示威活動をしたりする。この時期のそうした講學様態を體現するものとして、この江西の講學やこの黄榦宛て書簡が存しているとみられる。

三 呂祖儉の説と朱熹の評價

黄榦宛て朱熹書簡に關わる人々と朱熹との關係については以上で了解されたと思われるので、次に、その書簡で語られていた呂祖儉と朱熹との議論について吟味したい。

慶元の僞學の禁期に關わる呂祖儉宛て朱熹書簡は、第三八〇四八書（『朱集』卷四八）である。ただし『朱集』の書簡配列には亂れがあるらしい。これを検討し、本稿では試みに、第四六、四七／三八、三九／四三、四四／四〇〇四二書（¹⁰）でゆるやかなまとまり。第四五、四八書をどこに入れるかは判定困難）という順の配列を想定する。これらの書簡にみられるやりとりは、朱熹定説ともいえる『集注』説に對し、呂祖儉がその朱熹説を踏まえた上で彼なりの別説を出すのを受けて、朱熹が自説を堅持する立場から自説を再解釋しつつ祖儉説を斥けるといふ構圖にある。講學におけるこのような議論を朱熹定説に對する一次論評とすると、そうしたものを材料として朱熹がその交渉者に向けてその話題を論評したり、あるいは朱門においてさらにその論議を話題にしたりするのは、二次論評といえる。冒頭の黄榦宛て書簡にみられる二次論評に關わる問題は後節で検討することとし、まず一次論評ともいえる呂祖儉との書簡の往復をみていく。

注意したいのは、朱熹の言葉をともすると朱熹の側だけから読み解くことである。しかしその言葉の多くは相手の質問に應えて表出されたものである。この場合、朱熹が「累書」ともいつていたように、呂祖儉は何度批判されても自説を修正しつつ意見を質し續けた。呂祖儉説は成り立たないと朱熹はみたが、祖儉の方は自説が成り立たないとはみていなかったらしい。そこにはこの質疑應答に對する兩者の受け取り方のずれがみられる。朱熹が捉えた祖儉像が呂祖儉の意に沿っ

たものなのか、呂祖儉がなぜ繰り返しそういうのか、あらためて検討することが求められる。そこで話題とされているのは、『中庸』に關わる「戒愼恐懼」論と「未發」論、『孟子』に關わる「浩然の氣」論である。このうち『孟子』論議には右の二次論評が多いのに對し、『中庸』論議には呂祖儉の立場をうかがわせるヒントが多い。よってこの『中庸』論議を先に吟味し、後に『孟子』論議にうつろう。

さて、その呂祖儉の思想言説の立場を考えるとときに、前提として踏まえるべきことが二件ある。その第一は、呂祖儉がその兄のように科擧に關わる資格の裏づけをもたないことである。兄呂祖謙の在世中に呂氏の學舎にきた人々は、科擧に關わる呂祖謙の活動に共鳴し、自らもその恩恵に與るべく雲集した。その兄の死後、「中原文獻正傳」の家の者というこの東萊呂氏への評價は祖儉に引き繼がれたであろうが、科擧に關わる裏づけをもたない祖儉を、兄と同じように科擧の成功に導く導師とまで人々が評價したかは疑問である。

第二は、呂祖儉の思考の中に、朱熹のいわゆる未定説の立場であつた湖南の胡氏の學の影響を受けているふしがみられることである。

朱熹の立場の理解にも關わるので、行論上、この胡氏の學の心性説すなわち心の修養論とその基礎となる人間論についてごく簡略に述べておく。胡氏湖南學の胡宏（字仁仲、號五峯。一一〇五—一一六二）は、生生流動するこの萬物の個々すべてにはそれぞれその奥底にそのものたらしめる本體（體）としての「形而上」の——『中庸』冒頭にいう「天命之謂性」を踏まえる——「性」が具わるとする。形而上のその「性」は、「形而下」の現象（用）の世界に必ずあらわれ、またそれしかあらわれようはない。「物」はすべてそうしたあらわれとして存し、物の一である人についていえば「心」の働きがそのあらわれであり、現象としての主體すなわち「心」は、「體」たる「性」の「用」たる現象として存する。このとき「心」は、その動の狀態も靜の狀態ともに形而下の現象狀態とされる。動靜窮まりないそのあらわれには善も不善もある。そこでその動きのうちの「性」のあらわれの端緒である善なる狀態（端倪）を察知し、その狀態を保持すれば、

「性」のあらわれとしての「心」を鍛えることができるとして、胡氏は「察識端倪」ということを唱えた。この説は胡宏から朱熹の親友となった張栻に伝えられて朱熹の傾倒を呼び、いわゆる「定論」以前の朱熹の未「定」説となった。以上は、北宋半ばの二程以降、北宋末から南宋初にかけて多様化した道學の一展開ともいえるべきもので、朱熹の思想を理解する基本前提として有名なことである。⁽¹¹⁾

そして呂祖儉の思考は、朱熹書簡資料からすると、その青年期から壯年期まで一貫してこの胡氏の學を強く意識しつつ道學というものを受けとめていたようにみえる。これは、呂祖儉の兄の呂祖謙の影響によるものとみられる。ただし呂祖儉は朱熹説をも熟讀しており、人としての朱熹に傾倒していたらしいことも確かめられて、そこに胡氏の學と朱熹の説とを重ねて讀み込むという道學理解が彼には生じていたらしいことがみてとれる（前論「淳熙年間における朱熹の廣域講學」）。このことが、以下の『中庸』論議における呂祖儉の立場にあらわれている。

なお、以下の『中庸』、『孟子』論議はいわば心の修養法に關わる話だが、呂祖儉がこうした議論に傾くのは、一般論として書物の單なる解釋をしているのではなく、いつ嶺南へ追いやられるかわからぬこの配流生活の中で、心の安定を求め自己修養に深く關心を抱くからであるうと推測する。彼の本傳は、「謫所では讀書窮理し、藥を賣って自給し、出かけるときには必らず草履をはいて歩いて、嶺を越える備えをしていた」（『宋史』卷四五五）という挿話を載せるが、いずれ嶺南へ送られると覺悟して心膽と體力を鍛えていたことをうかがわせる。

a 『中庸』論議

『中庸』論議は二件ある。はじめの「戒愼恐懼」と「愼獨」との關係の論は、『中庸』冒頭の「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教性。」という三句の後に、「道也者不可須臾離也、可離非道也。是故君子戒愼乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。莫見乎隱、莫顯乎微。故君子愼其獨也。」とみえるものの解釋論である。朱熹は、前者の「戒愼恐懼」を心の「未發」

の、後者の「慎獨」を心の「已發」の修養實踐とみる（『中庸或問』）。しかし『正義』をはじめ一般的に當時、この「戒慎恐懼」と「慎獨」はともに心の働きの微妙な段階を重ねていうものとみられており、二つにわけて考えてはいなかった。呂祖儉も、黃榦宛て朱熹書簡にみられたように、これを分けてはいない。⁽¹²⁾ただし呂祖儉が分けない理由は、單なる舊説の踏襲ということではなく、次の彼の「未發」概念の理解と理論上は絡むものとみられる。よってこのことについてはその「未發」論の附論としてふれることとし、ここではもう一件の「未發」論議について重點的にみていきたい。

『中庸』の右の續きに、「喜怒哀樂之未發謂之中、發而中節謂之和。中也者天下之大本也、和也者天下之達道也。」とあるのを受けて、心が働いていない状態を「未發」、働いている状態を「已發」という。北宋の程頤（伊川）は心のこの多様な状態に應じた心の修養實踐法をその門人に對して説き、門人各人は自身に對して説かれた言葉に基づいて程説を理解し、再傳以降に傳えていく。⁽¹³⁾その中の一派として先述の胡氏の學が出てくるが、その胡氏の學の立場からいうと、心の働きのその動・靜の狀態を含めて、形而上の「性」の形而下の「心」へのあらわれとみる。そしてこの「あらわれ」という所を捉えて「已發」とし、これに對して「あらわれ」以前は「未發」となることから、「已發」「未發」の語を形而下と形而上とに配當して、「未發」を形而上の「性」の位置にあてた。胡宏の「察識端倪」説はその前提にこの配當を据える。

朱熹は一時この「察識端倪」説に傾倒したが、これでは心の「動」時の修養實踐に傾き、「靜」時の實踐が脱落するとふと反省し、程學の術語の位置づけを組み直し、胡氏の學では形而上とされていた「性」を形而下の心の「靜」時にあて、程頤はその「靜」時の修養實踐として「存養」の「敬」ということを説いているとみなした（『朱集』卷六七「已發未發説」、朱熹四十歳）。そこでは「性」は形而下とされることから、「未發」は現象態としては心の「靜」時をいうものとなる。また、「性」は形而下とされることから、その形而下を支える形而上の位置にある根據づけの働きをするものとして「理」に對する思索を深め、形而上の「理」が形而下の現象狀態に内在したものを「性」というとした。理に關するこの

思索の媒介として注目されたのが、周敦頤「太極圖・圖說」であり、そこでは周がいう「太極」は「理」だとみなされ、形而上に位置づけられた。以上のように心の「靜」時の修養實踐を程學の論として再構成することを出発点として、朱熹のいわゆる「定論」の立場が形成され、さらに諸概念のこうした相關を前提に四書を解讀して『四書集注』及び關連著作を書き、朱熹は道學系儒學思想家として自立する⁽¹⁴⁾。以上、やや煩瑣な説明となったが、呂祖儉と朱熹とのこの「未發」論議を理解する前提となることである。

さて呂祖儉も以上の思索が示された『四書集注』と關連著作を讀み、その上で繰り返し朱熹に問う。朱熹の呂祖儉像がみえる、祖儉の未發論に對する應答の一節をみると、例えば次のようである。

（あなたのお考えのように）人が生まれたあと死ぬ前までに、（醒めているときに）一瞬たりとも未發という時がなく、熟睡している時だけは未發とみなせはしても「天下の大本を立て」られないのだとするなら、この誤りは明らかにするのは難しくありません。ですから『或問』でここに端を發して論じました。なのにいま信じないで再度この紛々の論をされます。そこで心が思う、耳が聞く、目が見るといふ三點によつて例えて、未發（と已發）の位置づけ、時のちがいをお示ししましょう。思うに心が（目覺めて）わかる状態になっていること、耳が聞こえる、目が見える状態は、（已發と區分けされる）一つの時です。心が發動してはいませんが無いわけではありません。心がものを考えていると、耳は聴きとり、目は注視しておりますが、（これが）一つの時です。ちょっとでもこうであれば未發とはみなせません。ですから程子が心が思う状態を已發とした『程氏遺書』卷一八のはよいのですが、その記録者が見える、聞こえることがないのを未發とした（同）のはよくないのです。『朱集』卷四八「答呂子約」第三九書⁽¹⁵⁾部分）

朱熹からすると、「未發」とは、「視る」「聴く」といふ、對象と關わる志向性を伴った心の働きの發動はしていない状態だが、それは眠ったような状態ではなく、「見える」「聞こえる」といふ覺醒状態にあるとみる。その言い方からすると、彼は呂祖儉の考えを、「未發」とは「見える」「聞こえる」状態にもないことだとみていることになる。そこで朱熹

はこれを神祕主義に傾く誤りとして批判するわけである。

しかしこの議論に關連する朱熹書簡にあらわれた呂祖儉と朱熹とのやりとりをたどることで浮かんてくるのは、兩者の「未發」概念がそもそも同じなのかという疑問である。というのは、呂祖儉が胡氏の學の影響を受けていると先に述べたが、その胡氏の學の立場では、心の働きは形而上の「性」の形而下へのあらわれとされ、この形而上・下に未發・已發を配當すると、未發は形而上の「性」の位置にあてられることになる。このことを前提にして朱・呂兩者のやりとりをみると、呂祖儉はこの未發論議の初期の段階から未發を「形而上」にあてているふしがみられるのである。すなわち以下は、右と同じ第三九書書簡の末尾の朱熹の言葉である。

（呂さんは）「未發は純坤に比す可からずして、當に太極と爲すべし」といわれますが、これは小さな間違いではありませんで、他のことのように見過ごしにはできません。試しにおたずねします。もし未發を太極とするなら、已發は無極とするのでしょうか。もし「純坤は未發と爲すを得ず」というのであれば、何の卦を未發とみなしたらよいのでしょうか。恐縮ですが、いっそう靜坐してゆったりしてころが明るくからりとなるようにし、（その上で）太極圖及び十二卦畫をあこれ考察處理して、とるもの置くものをはっきりさせられてこそ、語れるのです。⁽¹⁶⁾

これは、この書簡の前の朱熹第三八書の朱熹の言葉に、「至靜の時は、但だ能く知覺する者有るも、知る所・覺する所の事無し。此れ易卦に於いて純坤に陽無しと爲さざるの象爲り。」とあるのに對する呂祖儉の應答書簡の一節に對する再度の朱熹の論評とみられる。

朱熹のいらつきの氣持はさておき、呂祖儉はこれによると、「未發は純坤に比す可からずして、當に太極と爲すべし。」と述べたらしい。概念の配當對應を考えると、これは、「太極」概念を朱熹說に沿って受け入れて「形而上」の位置に措定しつつ、同時に胡氏の學の發想を連續させることによりその形而上を「未發」とみなすために、「未發」を「太極」の位置にあてると言ひ方をしたものである。⁽¹⁷⁾ 朱熹からすると、未發は形而下の「心」の靜なる現象樣態に位置づけてみ

てとるべきものであった。一方、呂祖儉の發想が未發を形而上とみるようなのだとすると、「未發」概念の位置づけが形而上と形而下とで朱熹とはそもそも異なることになる。そして祖儉説のように「未發」を形而上の太極とするならば、それは朱熹からみれば現象界と直接には切り結ばないことになる。「未發」には「聞見なし」と呂がみているという朱熹の祖儉像は、もとの事態に由來すると考えられる。朱熹からするとそれは「未發」を形而上とみる誤りということになり、そこで繰り返し彼を非難する。すなわち朱熹は、呂が「未發」には感覺知覺がないとみているとみて、この「未發」論では彼を一貫して批判しているが、一方の呂祖儉はそこに同調はしきらない。それは、「未發」を位置づけるその基本發想が、以上のように胡氏の學を基調としているためとみられる。ただし未發概念の位置づけにずれがあることについては、朱熹はわかっていて自説を主張している可能性もあるが、呂祖儉はあまり自覺していないようにもみえる。⁽¹⁸⁾

さて、先に留保した「戒慎恐懼」論だが、呂祖儉が「戒慎恐懼」と「慎獨」とを同一の位相とみるのも、呂祖儉が「未發」を形而上とすることにつながる發想にの絡むことと考えられる。というのは、一般論のみならず、胡氏の學の立場からすると、「未發」を「形而上」とした場合は、心の働きは動靜含めて形而上の現象様態となり、「戒慎恐懼」も「慎獨」も心の具體的様態であるから同じ形而下の「已發」とならざるをえず、朱熹のように「戒慎恐懼」を「未發」、「慎獨」は「已發」と分離する言い方はでてくるはずもないからである。呂祖儉が「戒慎恐懼」と「慎獨」を同じ位相とみていることと、「未發」を「形而上」とみているらしいことは、理論構成として對應するのである。ただし朱熹からすれば、呂は「戒慎恐懼」論も「未發」論ともにわかっていないということになるが。

以上の『中庸』論議をみると、南宋初の風氣を伝える胡氏の學の影響がこの慶元の時点でも繼續していることにあらためて注目させられる。とともに、親密な朱門にとっては朱熹は中心的絶對的な存在ではあったろうが、呂祖儉の學の出自を振り返ると、道學系でも純粹の朱門ではない人にとっては、深く惹かれはしても、朱熹説はなお相對の中の一つであったことがうかがえる。彼にとっては朱熹が必ずしも「正しい」わけではないのである。

b 『孟子』 「浩然の氣」論議

この論は、『孟子』公孫丑篇に、「浩然の氣」とは何かと孟子が問われ、「其爲氣也、至大至剛、以直養而無害、則塞于天地之間。其爲氣也、配義與道。無是餒也。是集義所生者、非義襲而取之也。行有不慊於心則餒矣。」と説いた後半の、「氣」と「義・道」との相關關係をどう理解すべきか、倫理的行爲が「氣」にどう關わるのかといったその氣の形成に關わる問題についての議論である。

孟子はこの「浩然の氣」の説明の直前で、「夫れ志^しは氣の帥なり。氣は體の充なり。夫れ志^し至れば、氣は次ぐ。」と、多様な心の働きの中の、身心をある方向へと志向させる「志」という役割を、身體をめぐる氣から概念としては一端分離し、身體の氣に對するその優位性を唱える。とともに續けて、つまづいてつと走り（氣の働き）、そのときに心がはつとするという例を用いて、氣が心を動かすことがあることもいう。孟子によれば、心の働きの制御から離れて身（及び欲望などの心）の氣がかってに動き、主體（心）がそれにひきずられることもある。だからこそ志の制御下に置くことにより身の氣を養う必要があるとみる。その志をも含む心の働きと氣とが一體となったその養いの極致において措定されるのが「浩然の氣」である。このとき表現の限りでは、「浩然の氣」と「義・道」とを結果としての現象態としては一體と孟子はみる。しかし「浩然の氣」自體は「義」の積み重ねにより生ずるのであって、はじめから一體なのではないとみているようにもとれる。前後どちらに力點を置くかで、解釋に相違も生じ得る。

この「浩然の氣」の形成に對する朱熹の基本理解を『孟子集注』の中にみると、「配義與道」については、「道・義と一體になりこれを助け、もしこの氣が缺ければ、ふるまいに迷いが生じ、なすべき事が充分にできなくなる。」という意味の解説をし、「集義所生」については、「この氣は道・義と一體とはいっても、その養いのはじめは、振る舞い・行いにあたりすべて義になつてゐることで、自から省みてやましいことなくすっきりしてこそ、この氣が身心に生まれ

る。」という意味の解説をする。⁽¹⁹⁾

さて、この件について呂祖儉は、こうした理解をもつ朱熹に對し次のように論じる。

「其の氣爲るや云々」について。わたくしめがこの段の言う所を説明しますと、(二回いう)「其の氣爲るや」は意味にちがひがあるではありません。上の言は……略……。 (二回目の「其爲氣也」という) 下の言は、この氣は義と道とを合せて成り立っており、血氣は(それが^{まわ}る)筋道をたどってここに至るからには、血氣はつまりは義・道なのです。氣を養った後に、さらにこの義・道を持つて助けとするものではありません。 (二回いう「其爲氣也」の) 二回目として「其爲氣也、配義與道」というわけは、思うにこのこの(浩然の)氣の發現は、もともと(そなわる)義・道なのであって、もしこの氣の本來の姿がわかれば、何を養っているかがわかり、その動きは血氣ではないことを深く明らかにするものです。その「是れ無くば餒う」というのは、人が自身を主宰する中心であるものがないし缺けることがあれば、とたんにむなしくなることがわかるようにと望んだのです。

『朱集』卷四八「答呂子約」第四六書所引呂祖儉書簡。部分。⁽²⁰⁾

孟子本文の「其の氣爲るや、義と道とに配す。」という「義」の集積の結果をいう部分を、「是れ氣を養うの後に、又た此れを待ちて助を爲すに非ざるなり。」と、本來の姿とみなし、身體をめぐる氣にもともと「道・義」がそなわり、氣にもともとそなわるその本質を見失わなければ「浩然の氣」となると捉える。「血氣」のめぐりの中に「本然」としての「道・義」をみてとり、「養」いは身體的氣である血氣のみを養うかのようながら、その實、「道・義」こそを養っているのだと呂はみるのである。

なお、われわれ近代世界の者がこの南宋代における呂祖儉や朱熹の思考を理解するにあたっては、例えば醫書にみられる中國傳統の身心觀を彼らが前提に置いていたことを踏まえる必要がある。すなわちその身心觀では、ものの構成基礎であり、それ自體が生命力をもつと思念される「氣」が身體をめぐり、心の働きも、からだをめぐるこの氣の働きの一環と

して現象化するとみる。⁽²¹⁾ 肉體の氣は心の働きの氣に通底する。『語類』の問答からは、朱熹も朱門もこうした認識を前提として持っていることがしばしばみてとれる。朱熹はそのような理解の世界におりつつも、「集義」の意義を重視する立場から『孟子』のこのくだりを解釋する。これに對し呂祖儉は氣の身體的めぐりの當時の前提認識から離れないでそのめぐりそのものに沈潜する理解を唱える。北宋からの道學說の中でいえば、そうした理解は程頤のかの萬物一體の仁說にもつながるものともいえようし、また氣の身體的めぐりに即するというのは、裾野としては同時代の道教身心修行文化にも通底するものがある。その上で「道・義」の意義を重くみようとしている點には、朱熹說に傾く姿勢もうかがえる。朱熹の評價を中心にしてみた場合は朱說との對應のみに目を奪われがちになるが、それを離れていえば、ここでの呂祖儉說は、同時代の他の說と關わる擴がりと可能性をもつ說のようでもある。ただし呂祖儉說は資料的に確定的なものとしては右に挙げたような考え方にとどまるので、その検討はここでは略することとする。⁽²²⁾

しかし朱熹の『孟子』理解からすると、この呂祖儉說は、氣の不安定さ、それに引きずられる心の不安定さ、という問題をみることをおろそかにし、人としてのもちまえとして人にそなわる、「理」に由來する「道・義」と、生ま身の肉體に關わる「氣」との區分を無視し、心の修養の原理を見失いかねないものであった。こうした呂說批判としてこういう。

氣は身をつかさどり、道や義は心をつかさどるものです。氣は現象世界のものであり、道や義は形には見えないものです。その區分は異なるといえ、しかし氣は身中であって、道や義は皮膚の外にあるというのではありません。またどうして兩者（の意義をわけた上でこれ）を重ねるのをいやがって、ごちゃごちゃと說をつくるのでしょうか。（呂さんの說を要約するところになります）「道義は本と血氣に存す。但だ道義無くんば、則ち此の氣は便ち餒えて、止だ血氣の私と爲る。故に必ず義と道とに配し、然る後に能く浩然として餒うる無きか」と。もしそうであれば、孟子はここで（「配」ではなく）「穩」という語を別にあてて、その意圖の細かさを盡くすべきであり、「配」という語を置いて、兩者がもと一つである様態を引き離し、さらに氣を主として兩者のどちらが優勢かの常態をひっくり返すと

いうことをすべきではありません。

『朱集』卷四八「答呂子約」第三九書。部分⁽²³⁾

彼は、「浩然の氣」の形成において「集義」の工夫の領域を確保しようとする。ただし注意すべきは、呂祖儉説では『孟子』本文の文脈理解が不能になるという言い方をして、孟子に對する自らの理解の立場から孟子の文脈という解釋學的領域に論を押し込めて議論を展開していることである。ここでも先の「未發」論と同じく、血氣のめぐりに「義・道」が内在しているか否かといった呂祖儉説に即した検討をするのではないのである。

以上、黃榦宛て朱熹書簡に言及されている呂祖儉と朱熹との議論の内容をうかがった。朱熹はもとより『四書集注』に集約されているその思想的立場から呂祖儉の説に應え、批判する。その中身の説自體としては、ここには新説とまとめられるようなものは特にはない。ただし再度注意したいのは、その朱熹に問いただす呂祖儉側の思考であり、またその思考に對する朱熹の捌き方である。すなわち、朱熹側の資料である故に目が届きにくいのが、本稿で問題にする以前のものも含めて朱熹書簡の中の祖儉の思考をたどると、斥けられる呂祖儉の發想には、彼が湖南の胡氏の學の考え方の影響を引きずっているらしいことが看取できる。そのことを前提として呂祖儉の言葉を考えると、そこにはそれなりの一貫性がみてとれる。「未發」概念が兩者折り合わない所には、呂祖儉の前提に朱熹の前提と異なる要素があるのがわかる。しかしこの呂祖儉に對應する時に、朱熹はそれを検討するのではなく、すべて自説を唱道する視點で應える。一方、程學の議論という廣くは同じ土俵上で同じ術語を問題とするために、思考の前提の相違を呂祖儉は明確には自覺できていないようにみえる。そのため呂祖儉は朱熹の捌きを突破できない。かくて議論は朱熹からすれば不毛な繰り返しになる。とはいえ、朱熹晩年には『集注』その他として朱熹の學説がある程度流布し始めているとしても、皆がそれをそのまま受け入れるということではなく、程學、道學に強く關心ある者でも、朱熹純粹門人以外の者は、朱熹説に必ずしもびたりと同調しているわけではないという姿がここにはうかがえる。先の繰り返しになるが、こうした人にとっては、朱熹説は興味は惹かれ

るが、はじめから「正しい」ものとして存しているわけではないのである。

四 朱門における論評

多数残る質疑應答型の朱熹資料の中で、朱熹と必ずしも一體ではない呂祖儉のような人とのこうした朱熹説一次論評論議においては、朱熹はその異の部分で批判すべく自説、定説をむしろ比較的くつきりと語る。それがたまたま朱門において二次論評としてとりあげられる場合には、どういう異説に對し朱熹説が強調されるか、有效かの事例としてその論議がなざられることになる。朱熹の言葉がその朱門自身との交渉の場面で一次的に生起する生まのものではなく、すでに發せられた解釋されるべき言葉として捉え返され、その思考のコピーが朱熹門人によって（ときには朱熹によっても）二次、三次的に再生産されるのである。そうした過程において、朱熹説を受け取る朱門の者が朱熹の言葉を中心化、特權化し、自己をその正確な繼承、再生産者とみる意識が芽生えるという現象が起きる。朱熹生前の生身の言葉が表出される段階から、その言葉が既成として捉え返され學ばれるものとしての「朱子學」へと向かうところでは、こうした意識が重要な役割を擔おう。本稿で取りあげている呂祖儉との論議をめぐる二次論評にも、この道程に關わる問題が看取できる。以下、「未發」論と「浩然の氣」論をめぐるこの二次論評的事態について検討しよう。

まず前者の「未發」論に關して一例をあげると、僞學の禁がはじまる前夜の頃に入門した比較的新しい門人の一人、孫自修という人に朱熹は次のような書簡を書いている。孫自修・字敬甫は、寧國府（江東）宣城の人。紹熙五年（一一九四）に行在臨安で初見（『語類』卷一〇七第三條。田中論文二五六頁）。その孫自修宛て朱熹書簡第六書冒頭部分にこういう。

「才わづかに存養と説けば、即ち是れ動き了る」と論じておられますが、これは恐らくはそうではありません。人の一心はもともと輝いており、死物ではありません。いわゆる存養とは、意識的に操作するというものではありません。ひたすら心を動かさないでいると、そこでは心の働きは（覺醒していて）明らかでくらくありません。ただ喜怒哀樂の

偏りや、思慮ふるまいによる煩いが無いのです。この時は、どうして静でないことがありましょう。眞つ暗でまったく覺醒していない時であつてこそ靜だ、というべきではありません。去年呂子約さんとこのことを論じました。彼は充分には納得していませんでしたが、この辨論の折りにふと亡くなつてしまいました。残念至極です。いまその（やりとりの）言葉を再録し、長いですが送ります。一讀されて深く體味されれば、自然とおわかりになられるでしょう。

（『朱集』卷六三「答孫敬甫」第六書。部分）⁽²⁴⁾

孫自修の問いに應えて、朱熹は、心の「未發」の「靜」とは、心が眠っている様態ではなく、感情の動きや何かを爲すというのではないが覺醒している様態であるといい、その説を熟考してもらうために、呂祖儉とのやりとりを書き寫して送るという。

この前提となる書簡において「才かに存養と説けば、即ち是れ動き了る」と孫は述べたらしい。その話からすると彼は、「存養」の「敬」が心の「未發」の「靜」の様態に關わる修養の實踐として朱熹説では位置づけられるが、それが「實踐」として位置づけられる限りは意志的なものを働かせることになるはずなのでこれは心のやはり「動」ということになる、と考えたと思われる。朱熹からすれば、もしそうみると、心の「靜」時の實踐が成り立たなくなり、かつ「未發」というものを捉えるときに形而上として位置づける胡氏の學の説に沿つてこれをみかねないことになる。それは自説への根本的無理解だと判斷し、關連する最近の論議として呂祖儉とのやりとりを朱熹は提示しようとしたのだと思われる。なぜ呂かという点、「未だ識面に及ばざるに、猥りに書を恵むを辱なくす」（『朱集』卷六二「答孫敬甫」）とその冒頭にあつて朱・孫兩者の初見以前のものであることがわかる孫宛ての朱熹第一書に、「子約の言は、蓋し之に近しと爲すも云々」とあり、これによると、朱熹と會う前に孫は何らかの縁で呂祖儉を知つていたらしい。その呂祖儉は兄呂祖謙を繼ぐ道學運動ネットワーク内の朱熹同調者として有名である。孫が知人であつて有名なその呂祖儉が説諭された形の論が孫に示されることにより、かの呂祖儉氏も朱説に従つたのかと孫は納得することになる。そうした効果を企圖しつつ、朱熹は

呂祖儉との論辯の結果を自ら流布させようとしたとみられる。ここには、朱熹の思想圏内に新たに入った人に對し自身の思想を中心化、特權化させていこうとして朱熹自身が積極的に働きかける姿がみてとれる。

「浩然の氣」論に關する次の二次論評には、より興味深い事態が見出せる。先の吳必大と同郷の朱熹門人である萬人傑・字正淳宛て書簡に附録されている萬の質問にこういう。

わたくしは前に（吳）伯豐さんにお應えした書簡で、「浩然の氣に關する（呂さんの）説に論及なされておられます。（吳さんは）『浩然の氣は、集義が生じたものであり、（それが生じた段階では）道や義ともはや渾然と一體でありすぎまはない。しかしながら（役割分擔はあるのであつて）道や義は確かにこの氣を助けてその働きを達成させる。（一方）この（浩然の）氣は（義の）集積から生ずるといっても、それがからだに充ちると、かえつて道や義の助けをする』といわれています。この數語は、『集注』の説をはっきりと説明していて、たいへんにすばらしいです。」と述べました。（吳さんに對する呂さんの評價も聞いておりますが、呂）子約さんが「充分ではない」といわれるのは、これはかえつて基本の所で見方がはつきりしていないのです。ただし上蔡（謝良佐）の語については、子約さんの論辨は當たっているようです。……（中略）からだをめぐる氣に關する上蔡説への論評）……。子約さんの議論を考えると、かれが心の修養の實踐をしているのには、實にみるものがありますが、しかしわたしがひそかに思いますに、（概念の）區分けが充分にははつきりしていない部分があり、そのためにその論辨にぎずが多いのです。先生はどうお考えでしょうか。

（『朱集』卷五一「答萬正淳」第三書所引萬人傑の書）⁽²⁵⁾

萬人傑・字正淳は興國軍大治の人。朱熹が南康軍知事時代の朱熹五十歳のときに朱熹に會い、朱熹晩年まで師事した。生没年不詳。陳榮捷書二四八頁、方彥壽書八二頁、田中論文六二頁。吳必大と親密。陸九齡が興國軍教授となったときに教えを受け、さらに撫州金溪に出かけて陸九淵に師事した後に朱熹に會ったという（『宋元學案』卷六九）。陸九淵に直接會つて教えを受けたことについては、『語類』卷一二四「陸氏」第三六條の萬の記錄により淳熙五年（一一七八）、第三七條

の萬の發言により淳熙十年（一一八三）、の少なくとも二回を確認できる。萬人傑は進士にもならず官職にもついていないが、興國軍で陸九齡に教えを受けたというのは、彼がやはり科擧システム文化世界の中で生きていたことをあらわす。そして彼は陸氏の學にはなく後に出會った朱熹の學に惹かれて師事した。慶元年間は、その二年十二月／三年一月、五年に朱熹の膝下にいたらしい。田中論文八二頁。

さてこの書簡は、吳必大の死の慶元三年十二月以前のものであるが、集注を敷衍して呂祖儉説を批判した吳必大の説に賛同する旨をいう。これが朱熹に向けて書かれていることには、第一に、朱熹から離れたところで朱門内で自立的に朱熹説をめぐる相互交流がなされていること、第二に、萬人傑がこの書簡を書く氣持に、先に述べたような、朱熹の言葉を中心化し、自己をその正確な再生産者とみる意識の芽生えがみえることという二點の問題がうかがえる。併せていえば、朱門による朱熹説の自立的再生産が朱熹の没前にはじまっている様子がみてとれるのである。

第一の點について確認しよう。この萬人傑の文面を考えると、この書簡までに何段階かのやりとりがあり、この書簡はおよそその第六段階あたりにあるものとみられる。すなわちいま萬のこの書簡を假に⑥（第六段階）とすると、この書簡⑥は吳への返書⑤を引用している。つまりそれ以前に「浩然の氣」に關わる吳からの意見④が萬にきているはずである。はじめ呂の説を吳が知り①、これに對し吳が呂に見解を表明し②、呂がそれを「充分ではない」と評する③。この吳と呂とのやりとりを吳と同郷で縁が深い萬に吳が傳えたのが④ということになる。なお、吳は呂との間にやりとり①②③があったことを朱熹にも知らせている。⁽²⁶⁾また萬の文面は、これら吳と呂とのやりとりを朱熹が知っているのを前提とするような口ぶりであり、吳が朱熹に知らせたことも萬に傳えているかと思われる。

先述した人的關係を振り返ると、呂祖儉と吳必大は吉州で語り合ひ、吳と萬人傑は同郷で親密である。ここには、師弟という縦の關係だけで朱門各人が個別に朱熹とつながっているのではなく、朱門同士の横の關係をつくって情報を共有し、さらには呂祖儉という同調者といえる人とも講學しているありさまがみてとれる。朱熹との關わりを出發點として

つ、朱門の人々同士、また朱熹説に關心をもつ者がネットワーク的に関わりをもっており、また朱熹の手元を離れて、福建から遠く離れた地方の、狭い意味での地域社會において朱熹學説に関わる議論が二次的に再生産されているのである。こういう様相を、朱熹の門人集團ともいへべきものが明確に成立している事態であると筆者はみる。

そして第二に、關連してここで注目したいのは、朱熹にこの書簡を書いているときの萬人傑、またその萬に意見を述べたときの吳の意識である。すなわち、吳必大は朱熹の定説である『集注』を敷衍していると萬はいう。その『集注』の視點で萬は、吳に比べて呂はわかっていないとみなして、自身の呂祖儉像の妥當性を朱熹に問う。『集注』説を判斷の基準としつつ、そこからみえた像の「正しさ」を、いわば家元である朱熹によって確認してもらいたいという意識が、ここにはみえてくる。また『集注』説を敷衍する點で、吳も、われこそ「正し」き朱熹説理解者という意識を持つかのようなのである。そして前節でみたように、呂祖儉には朱熹説とまったく重なるのではない彼なりの一貫した思考があるとみられるのだが、萬はこの文面においてはその側面を検討するのではなくしてこれをむしろ捨象し、自己の呂祖儉像の「正しさ」の確認を朱熹説に沿って求めようとするので、呂祖儉をそうした確認要請の觸媒として利用するだけのものとして扱う。あたかも朱門の「内」と「外」の境界にいる呂祖儉を「外」へ押し出す方向で論評することで「内」の輪を確認しようとするのである。

いったい萬と吳は、『語類』の記録者として朱熹の談話の言葉も多く残しており、先のそれぞれの紹介のように、朱熹の典型的門人といえる人である。朱熹と深く関わり、朱熹説の「正し」い理解者と自認するそうした人が、朱熹の定説ともいえる『集注』説を基準にして朱熹説を敷衍し、それにあわない近似の説を「誤り」として裁斷する。このような「正しさ」の意識を門人が持ち始めることが、朱熹没後に學派意識が形成されることに向かう基礎、あるいは出發點となる。

そして、この萬人傑書簡に對する朱熹の返書はこうである。

呂子約さんの缺點は、何を基本とするかがはっきりしないのであって、（概念の）區分けがはっきりしないというわけではありません。「集義の生ずる所」（孟子本文）を論じるときには義を主とし、「義と道とに配す」（同）を論じるときには氣を主とすることが（彼には）わかっておらず、ひたすら義を主としようとします。だからまちがうのです。もしその言葉のようであれば、孟子の數語の中に、二つの句が重なってしまいます。どうしてそのようにほつれた聖賢が天下におりましたか。

子約さんは道理をみてとることがおおむねバラバラで、さらに自分の見解に固執し、心を虚しくして善をえらぶことができず、所論に一致しない箇所がきわめて多いのです。この（浩然の氣の）一義だけではありません。伯豊君は説き方がたいへんはっきりしていて、朋友の中では得難き人です。お手紙はこのことに言及されて、このため感歎盡きません。しかしながら子約さんの老成實質は、今はきわめて得難いです。道理が彼を呼び覺ましてくれないことだけが残念です。

〔朱集〕卷五一「答萬正淳」第三書⁽²⁷⁾

朱熹は、自説に對する同調者であることを認めつつも、呂祖儉を厳しく評する。それと對比的に吳必大をほめそやす。吳と萬とが『集注』説に沿うのもその要因ではあろうが、この表現はそれ以上のほめ方である。萬人傑、吳必大の側にしてみれば、朱熹のこの言葉は、呂祖儉批判をする自分らの視點の正統的理解が「朱先生によって證明された」という承認とほげましの感情をもたらすことになる。朱熹の答書は、萬、吳が朱熹に問いかける意識とびたりと符合する。またこの限りでは、朱熹側も結果的には呂祖儉を、やはり萬人傑、吳必大の理解の「正しさ」の確認のために利用することになっている。

すなわち、萬人傑と朱熹の以上のやりとりにおいては、問う者は朱熹學説に對する自身の理解の「正しさ」の確認を朱熹に求め、朱熹はそのように問いかけること自體を嘉納し、門人による朱熹説の理解、敷衍の妥當性を判斷し、朱熹自身がそのときで考える限りの自説を基準にして、問う者が充足感をもつように答えるのがみてとれる。このような質疑

應答がなされるとき、問答の内容においてではなく、問答することそれ自体において、朱熹の認證を求める門人の心と答えを與える師の心とは對應する。その中で「よし」といわれた者は、「朱先生の説をわたしは正しく理解している」という感情を抱くことになる。親密度が高い門人宛て書簡や『語類』をみると、各處にこうした意味のやりとりがうかがえるが、その行きつくところ、『集注』などの著書に象徴される朱熹の定説内容、あるいはそれが指し示そうとする（朱熹學說の像の限りの）人間の普遍的あり方を基準にするのではなく、朱熹その人の對應に「正しさ」の基準がおかれることにもなる。論議を行う各門人群の中に、朱熹その人を朱熹學說の開祖として崇める意識、そしてそれと一體的に、みづからがその學の正統的繼承者であるという「門人」意識・「正統」意識、朱熹からすれば右にみえる「朋友」といったら、ちや意識が、こうした對應の集積によって萌芽していくものと考えられる。⁽²⁸⁾

五 小 結

以上を端的に振り返るとこういうことになる。すなわち、『四書集注』説に代表される朱熹のいわば定説が流通するようになり、それに賛同する者も、別説を考えている者も、その定説を前提として朱熹と意見のやりとりをするような状態が生まれる。さらに進むとその定説に深入りしてその思考のコピーを再生産する人士が出てくる。その再生産の熱情はもとより個々人の心にある。とともに、議論の往復により、朱熹がその門人の言説に承認を與えることでその熱情の形成を後押しするという現象がみてとれる。師説繼承の「正しさ」意識が情緒面を含めて作られていき、そこに朱熹説繼承の正統意識、朱熹顯彰意識が芽生える。それは、朱熹没後の朱熹説の再生産の準備がなされているということでもある、と。

ただし、本稿で論じたかったのは、朱門の外では朱熹説が必ずしも正しいとはみられていなくても朱門内においては「正しさ」の意識が形成されるという現場の様相であり、論材の吳必大や萬人傑がただちに朱熹没後の朱熹説の再生産者となったということではない。吳必大は朱熹の死以前に亡くなり、朱熹没後の萬人傑の消息も不詳である。しかし片々た

るそうした朱熹生前の朱熹の對話者達が引き出し、朱熹と協同で固着化させた朱熹の言葉が、彼らが懐く「正しさ」の感情をも繼承しつつ、後の「朱子學」の素材となっていくのである。ちなみに、本稿では書簡を問題としたが、『語類』の記録條約一萬四千條のうち、吳必大が残した記録條は約二百餘條、萬人傑は約四百餘條といわれる(陳榮捷書九〇頁、二四八頁)。(29)

朱門の形成と「朱子學」の成立といった問題は、物理的に人が集まるといことだけではなく、このような「門人」意識、朱熹からすれば「吾らが黨」あるいは右の返書にみえる「朋友」といった意識の形成を含め、また朱熹没後へのその展開も射程に入れつつ、その實態が考察されるべきである。(30)

註

(1) 佐野公治氏のいう「四書學」である。佐野公治『四書學史の研究』(創文社、一九八八年)、特にその第二、四章、参照。なお本稿では、演説や講義や演習風の發表と質疑の場とか、その他會面して語り合う議論のみならず、書簡による同様の議論をも含めて「講學」という語を用いる。

(2) 『朱熹門人集團形成の研究』として近刊豫定。

(3) 著作として定着させるまでの過程については、友枝龍太郎『朱子の思想形成』春秋社、一九六九年)、参照。前註書に收載豫定の關連拙稿のいくつかをあげると、「中國南宋初における閩北士人の心性論と朱子學——朱熹と何鎬の交遊をてがかりとして——」(『國際文化研究科論集』第二號、東北大學大學院國際文化研究科、一九九三年)は、福建北部地域内の親友ともいえる講學相手何鎬という人を事例に朱熹五十

歳以前の朱熹同調者との講學を論じ、「廖德明——福建朱熹門人從學の一樣態——」(『東北大學教養部紀要』第五六號、一九九一年)は、朱熹四十代以來の古參門人が朱熹說に惹かれる様相と理由を検討し、「陳文蔚における朱子學の受容」(『東北大學教養部紀要』第六〇號、一九九三年)は、朱熹五十代に師事しはじめた門人の從學を論じる。「地域に生きる士人と朱熹思想——朱熹五、六十代の門人、交遊者達——」(『宋代人の認識——相互性と日常空間——宋代史研究會研究報告第七集』汲古書院、二〇〇一年)は、『朱集』所收書簡多數通宛人と「語類」多數條記錄者との重なりから現存基礎資料で朱熹と親密度が高いと判斷される門人、交渉者十六名を抽出し、その出自、科擧との關わりなどを検討する。

(4) 「子約累書來、辨中庸首章、戒謹恐懼與謹其獨、不是兩

事。又須說心有指未發而言者、方說得心字、未說得性字。又須說是耳無聞、目無見、心無知覺時、方是未發之中。其說愈多愈見紛拏。又爭配義與道、是將道義來配此氣、如何有人讀許多書、胸中乃如此黑暗。彭子壽初亦疑中庸首章。近得書、却云、已釋然矣。方知章句之說爲有功也。張元德說得頗勝子約、而其兄元瞻看得尤好。若得伯豐且在與之切磨、可使江西一帶路徑不差。今既不如所望。而子約輩湛滯膠固、不可救拔。每得其書、輒爲之數日作惡也。」

(5) 陳榮捷書は、その人が門人か否かの判断に力點を置くが、門人傳記資料を検索する情報が包括的であるという理由で頁數をのせる。方彥壽書は、四十代の寒泉精舍、五十代の武夷精舍、六十代の滄州精舍という、朱熹の各年齡段階の講學の據點となった塾舍ごとにそこに集まったひとびとを分析配當する。學舍の各段階で師事する門人の雲集の様子がうかがえて便利であるという理由で頁數をのせる。田中論文は、『朱子語類』の同席者の割り出しを基礎に諸傳記資料を組み合わせて、『語類』に登場する門人、交渉者の會面交渉期を検討する。慶元年間の朱門の詳細をうかがうのにもっとも参照すべきものという理由で頁數をのせる。

(6) 近藤一成「宋代の士大夫と社會——黃餘における禮の世界と判語の世界——」(佐竹靖彦他編『中國史學史の基本問題 3 宋元時代史の基本問題』汲古書院、一九九六年)は、主として朱熹没後の地方官としての黃餘の姿勢を扱うが、黃餘傳記資料の考證も行い有用である。出自と生涯の詳細についてはこの近藤論文も参照されたい。

(7) 衣川強「宋代の名族——河南呂氏の場合——」(『人文論集』第九卷第一・二號、神戸商科大学、一九七三年)参照。

(8) 拙稿「朱熹・呂祖謙講學試論」(宋代史研究會研究報告第六集『宋代社會のネットワーク』汲古書院、一九九八年)において、呂祖謙の講學が科學システム内のものとして行われていることを論じた。

(9) 前論は、道學系士大夫思想家の結節點に位置していた呂祖謙の死により、道學顯彰運動の中心源としての呂氏の學が力を失い、朱熹がその中心源に出ようとする轉換を體現する講學とみなして呂祖謙と朱熹との第②群の交渉を論述した。本稿の講學は呂祖謙に即していえばその後日談にあたる。

(10) 書簡數は『朱子大全劄疑輯補』の分け方による。ただし番號は卷四七、四八を通してつける。順番については第一に、吳必大が慶元三年(一一九七)十二月に亡くなる。その吳は呂の「浩然の氣」解釋を批判しており(第四節後述)、「又如說浩氣之體段即道義之流行、此等語殊不可曉。」と、朱熹にも呂とのやりとりがあったことを知らせている(『朱集』卷五二「答吳伯豐」第二書)。この「浩然の氣」論に關する呂祖謙と朱熹との應答は、朱熹第三九、四四、四六書にみえる。その論の開始に關わる書簡は吳の死のかなり前に置かねばならない。このうち第四四書は第三九書を前提とするが、第四六書は第三九、四四書を必ずしも前提とはしない。そしてこの第四六書全體の雰囲気からみてこの書が他の二書に先行するとみた方が、他の二つの問題の理解も含めて落ち着くようである。よってこの書を假に第三九書よりも前に置くこ

ととする。第二に、呂祖儉は慶元二年（一一九六）七月に筠州に移される。第四七書に「蘇黃門初不學佛、只因在筠州、陷入此漩渦中。恐是彼中風土不好、一生出不得。」とみえるのは、この筠州移管が朱熹の耳に達した段階の發言かと田中論文はいう。二七五頁。とするとこの書はこの年七月末以降遠くないときのものということになる。第三に、第四二書題注に「戊午二月五日」とある。戊午は慶元四年（一一九八）。呂祖儉はこの年の七月に亡くなる。この書後半の「論語」部分は第四一書を受け、第四一書は第四〇書を受けるので、三書はセットですべて筠州期のものであらう。一方、第四三、四四書は内容的には第三九書に続き、第三九書は第三八書を受ける。この四書が吉州期か筠州期かは不詳だが、右記「答吳伯豐」第二二書に、吳が呂と書簡でやりとりしたこと、その中に「浩然の氣」論が含まれることが示唆されており、且つこの書の冒頭の言は吳の吉水縣丞退任を示唆するものかと思われる。ここから、先の吳と呂との「浩然の氣」論は、初め吉州で會面して話題とされ、後に吳が吉州、呂が筠州居住となり書簡で意見を交換したものと推測される。よって筠州移管の頃とみられる第四七書を第三八書の前に置く。以上を総合して本文の案のようになる。ただし書簡の年時についてはその順序についてよりも理由づけは弱い。別案は、第三八、三九、四三、四四、四六、四七、四〇、四二書で、第四七書以下が筠州期ということになる。

(11) 胡氏側からみた胡氏の學像については、高畑常信『宋代湖南學の研究』（秋山書店、一九九六年）、朱熹側からみたそ

の受容については、註(3)友校書、參照。

(12) 呂祖儉自身の語としては、例えば、「戒懼於不睹不聞者、乃謹獨之目、而謹獨者、乃戒懼於不睹不聞之總名、似未可分為二事也。……」という（朱熹第四三書所引呂祖儉書簡）。

(13) 拙稿「程門初傳と二程語錄資料（上）（下）」（『東洋古典學研究』第八集、九集、一九九九、二〇〇〇年）。

(14) 註(3)友校書、參照。

(15) 「使人有生已後未死已前、更無一息未發時節、惟有爛熟睡著可爲未發、而又不可以立天下之大本、此其謬誤又不難曉。故或問中粗發其端。今既不信而復有此紛紛之論、則請更以心思耳聞目見三事校之、以見其地位時節之不同。蓋心之有知、與耳之有聞、目之有見、爲一等時節。雖未發而未嘗無。心之有思、乃耳之有聽與目之有視、爲一等時節。一有此則不得爲未發。故程子以有思爲已發、則可。而記者以無見無聞爲未發、則不可。」

(16) 「所云未發不可比純坤、而當爲太極、此却不是小失、不敢隨例放過、且試奉扣。若以未發爲太極、則已發爲無極邪。若謂純坤不得爲未發、則宜以何卦爲未發邪。窃恐更宜靜坐放、致心胸虛明淨潔、却將太極圖及十二卦畫安排頓放、令有去著、方可下語。」

(17) 第三九書を受けた第四四書の朱熹所引呂祖儉書において、文脈は不詳ながら「以未發爲太極」と、呂祖儉は再度太極に未發を配當している。また彼が胡氏の學の影響を引きつつ朱熹説と折衷する有り様については、例えば、「向觀遺書」（『程氏遺書』卷一）所載、「人生而靜（禮記・樂記）以上、不容

説。才説性時、便已不是性也。凡人説性、只是說繼之者善也(易)。孟子言人性善、是也、茫然不曉所謂。今始粗曉此文義。人生而靜、天之性也。周子所謂主靜者以此也。然所謂不容說者、是豈終不可得而說乎。周子不得已而言之曰無極而太極、則指不容說者以喻諸人耳。所謂「才説性時、便已不是性也」。此却因上文而言之。或指太極爲性則非矣。蓋天命之謂性、命之於人、始謂之性也。所謂「凡人説性、只是說繼之者善」、此說得性善最爲親切。若祇論成而不論繼、則有二本。非性之果善也。故孟子道性善、既因其繼而得其本源。其言惻隱仁之端、羞惡義之端、則又因其發見之苗裔、而知其爲固有。學者於唯有操存之功不捨、使漸著察耳。」という『朱集』卷四八「答呂子約」第四六書所引呂祖儉書簡)。末尾傍點部分は、「察識」説の言い方を感じさせる。

(18) 呂祖儉宛第四四書所引呂祖儉書に、「來教又謂、心之有思、與耳之有聞、目之有見、爲一時節節。」とある。これは先に引用した第三九書を受けて、その主旨を質したものとと思われるが、第三九書では、問題提起部分では、「心思・耳聞・目見」であったが、その直後の論の部分では、「心之有思」は「心之有知」であり、朱熹は「知」を未發、「思」を已發としており、彼にとってこの兩字のちがいは論旨の根幹に関わることであった。ところが呂祖儉はそれを混同して質問してきた。朱熹は答書部分でこの取り違えを、「是直看得老草、將知字思字作一樣看耳。」と厳しく批判する。「心」は已發とするゆえに祖儉にこうした混同がおきたとみられるのだが、こうした箇所に、朱熹の言葉と自説との相違の吟味に

やや缺ける點が祖儉にあることがうかがえる。

(19) 「配義與道」については、「言人能養成此氣、則其氣合乎道義而爲之助、使其行之勇決無所疑憚。若無此氣、則其一時所爲雖未必不出於道義、然其體有所不充、則亦不免於疑懼、而不足以有爲矣。」といい、「集義所生」については、「言氣雖可以配乎道義、而其養之之始、乃由事皆合義、自反常直、是以無所愧作、而此氣自然發生於中。」という。日本語では「氣概」のようなものにあたる。ただしこの氣を身體をめぐる氣とまったく別物とはみていない。『語類』卷五二第六七、七六條など。

(20) 「其爲氣也云々。某竊詳此段所言、其爲氣也、非有異義。上言……。下言此氣合義與道而成、而血氣循乎軌轍到此、則血氣便是義道矣。非是養氣之後、又待此而爲助也。所以再言其爲氣也、配義與道、蓋深明夫此氣之發見、本是義道。若識得此氣之本然、則知所養、而其動非血氣矣。其曰、無是餒也、欲人知夫此身之所以爲主者、苟或虧失、則便杌然也。」

(21) 例えば『黃帝內經靈樞』本神篇、參照。

(22) 朱熹と朱門において註(21)の「靈樞」本神篇の身心論が前提的認識となっていて(註(21)については、『語類』卷二三第七二條、卷一三八第七〇條などを參照。なお身體をめぐる氣になわ本質として「道・義」をみるということと、前項の「未發」論議との關係を呂祖儉がどう捉えているかはもうひとつ判然とはしないが、その發想は、しいていえば、註(17)引用資料末尾の傍點部分にみられる、「本源」の形而下における「發見」を工夫の手がかりとする發想と通底しよう。

(23) 「氣主乎身者也、道義主乎心者也。氣形而下者也、道義形而上者也。雖其分之不同、然非謂氣在身中、而道義在皮外也。又何嫌於以此配彼、而爲崎嶇詰曲、以爲之說。曰、道義本存乎血氣、但無道義、則此氣便餒、而止爲血氣之私。故必配義與道、然後能浩然而無餒乎。若果如此、則孟子於此當別有釋字、以盡此意之曲折、不當下一配字以離二者合一之本形、而又以氣爲主、以倒二者賓主之常勢也。」

(24) 「所論才說存養、即是動了、此恐未然。人之一心本自光明、不是死物。所謂存養、非有安排造作。只是不動著他、即此知覺惘然不昧。但無喜怒哀樂之偏、思慮云爲之擾耳。當此之時、何嘗不靜。不可必待冥然都無知覺、然後謂之靜也。去年嘗與子約論之。渠信未及、方此辨論而忽已爲古人。深可歎恨。今錄其語謾往。一觀深體味之、便自可見也。」

(25) 「人傑昨答伯豐書云、示及浩氣說。所謂浩然之氣、集義所生、既與道義渾然而無間。然道義則實助之以達其用。是氣雖生於集、而其充也却能爲道義之助。此數語發明集注之說甚佳。子約以爲未安、乃是大綱上看得不分明。但上蔡語、子約辨之似當。……略……。觀子約之論、誠可見其用功實處。但鄙見竊謂、界分有未甚明、故其論辨多疵病。不審先生以爲如何。」なお、「子納以爲未安」以下の四句は、吳宛て書簡中の萬の語とみることもできるが、この局面では吳と呂とが會うという關わりの方が直接的であること、朱熹もやりとりを知っているような書き方であること、次の朱熹の答書の言い方とから、ここではひとまず吳がもたらした呂と吳のやりとりを解説する朱熹向けの萬の語と理解した。

(26) 註(10)所引「答吳白豐」第三書、參照。

(27) 「子約之病、乃賓主不明、非界分不明也。不知論集義所生、則義爲主、論配義與道、則氣爲主、一向都欲以義爲主。故失之。若如其言、則孟子數語之中、兩句已相複矣。天下豈有如此絮底聖賢耶。子約見得道理、大段支離、又且固執己見、不能虛心擇善、所論不同處極多矣。不但此一義也。伯豐說得極分明、朋友閒極不易得。因來喻及此、爲之感歎不能已。然子約之老成質實、今尤難得。但恨未有道理喚得它醒耳。」

(28) 紙幅の關係で彭龜年と張洽説について述べることができなくなつたが、呂祖儉と關わる彼らの説に對する直接の論評は、彭龜年については、『朱子語類』に、「呂子約書來、爭『莫見乎隱、莫顯乎微』、只管滾作一段看。某答它書、江西諸人將去看、頗以其說爲然。彭子壽却看得好云、『前段不可須臾離、且是大體說。到慎獨處、尤見於接物得力。』」という發言がある(『朱子語類』卷六二第一〇二條、廖德明錄部分)。ただし彭宛て現存書簡には關連發言はみえない。張洽については彼を紹介する場で若干ふれたが、張洽宛て朱熹書簡第六書『朱集』卷六二に「配義與道」についてが、關連しての展開が第七書にうかがえる。そこにおいて張洽は全面的に肯定されているわけではない。しかし張洽は朱熹に傾倒したらしく、朱熹の没後、彼は『春秋集注』を書いて朱熹春秋説の敷衍をはかる。なお、慶元年間に多數の門人を巻き込んで行われた同じく朱熹説に對する二次論評的論議として、『論語』先進篇の「子路曾皙冉有公西華侍坐」條をもと

とした「曾點言志」論がある。この論議では、門人が朱熹に質したいことと朱熹が門人に強調したいことにずれがあり、朱熹は各人に對しあまり肯定的ではない。その一端は註(3)拙稿「廖德明」でふれた。また、朱熹言説の生成は晩年まで不斷に續くが、それまでに表出された學説も表出の當初の意圖から離れ、朱熹自身も、「正しさ」の確認を求める門人の問いかけの文脈に引き寄せられて説をいくぶん變容させることもあった。朱熹における學説本來の表出意圖と問答文脈とのずれを抱えるそうした議論の例として、祖先祭祀説の語られ方についてかつてとりあげたことがある。拙稿「朱熹祭祀感格説における『理』」(『集刊東洋學』第七五號、一九九六年)。

(29) 吳必大、萬人傑は、註(3)拙稿「地域に生きる士人と朱熹思想」で論及した十六名の中に入っている。

(30) 本稿で論じた講學の二次論評部分を一部紹介している點で、本稿は拙稿「The Value of Zhu Xi's Letters as Historical Material: A Viewpoint from Research into the

History of Thought」(translated by Mayumi Yoshida, 『THE STUDY OF HISTORY FROM THE PERSPECTIVE OF HISTORICAL MATERIALS』 The Research Group of Historical Materials in Song China, 2000, 第三六回 International Congress of Asian and North African Studies 配布冊子)と重なりがあることをお断りしておきたい。この ICANAS 論文は、朱熹と交渉する人との多様な交渉、思想言説の生成の現場を開示するところに朱熹書簡の史料的价值がみてとれるという論旨のもので、本稿使用資料をその一例として紹介した。

〔附記〕

本稿は、平成十一～十三年度科研費補助金(基盤研究(C)(2))「南宋中期における士大夫思想交流の基礎的研究」(代表・個人)、及び平成十三～十六年度科研費補助金(基盤研究(B)(1))「宋代士大夫の相互性と日常生活に關する思想文化學的研究」(分擔)による研究成果の一部である。

operated concurrently. With the destruction of the Han dynasty and the foundation of the Wei, the household taxation system became the official system for procuring funds for the central government under the Wei. The household taxation system formally replaced the various forms of Han capitation (geng-qian 更錢, suan-qian 算錢, and kou-qian 口錢), but, in fact, it grew out of the fu-lian system that had developed outside the official system. The house-hold taxation system of the Western Jin amounted to the deployment of the Wei household taxation system on a nation-wide scale.

THE GENERATION OF THE CONCEPTION OF ORTHODOXY WITHIN THE SCHOOL OF ZHU XI DURING HIS LATTER YEARS : LÜ ZU JIAN AND THE LECTURES OF ZHU XI AND HIS DISCIPLES

ICHIKI Tsuyuhiko

In this article I consider the lectures on the *Zhong-yong* 中庸 and the *Meng-zi* 孟子 based on the correspondence between Zhu Xi 朱熹 and Lü Zu-jian 呂祖僉, the younger brother of Lü Zu-qian 呂祖謙, and the criticism of the lectures by the followers of Zhu Xi such as Wan Ren-jie 萬人傑 and Wu Bi-da 吳必大, as well as Zhu Xi himself.

With the spread of a conventional understanding of Zhu Xi such as that seen in the *Si shu ji zhu* 四書集注, there were created the circumstances under which those who endorsed this view and those who held different interpretations could exchange views with Zhu Xi on the basis of this prevalent understanding. As matters progressed, there appeared thinkers who, deeply immersed in this conventionalized understanding of Zhu Xi, attempted to copy the master and replicate this thought. The impetus for replication arose in the minds of these various individuals. At the same time, one also witnesses the phenomenon of Zhu Xi promoting the formation of this ardor by approving the comments of his disciples in the give and take of arguments. The consciousness of carrying on the authentic teaching of the master, which included an emotional component, was thus created, and thereby a sense of the orthodox succession of Zhu

Xi's views and their manifest glory first blossomed.

The exchanges between Lu Zu-jian and Zhu Xi display the character of being an argument regarding the earlier conventional understanding of the teachings of Zhu Xi. The criticism of those like Wan Ren-jie can be characterized as being critically concerned with those who later attempted to replicate the teachings of Zhu Xi and his own secondary arguments. Here one can see an aspect of the birthplace of the consciousness of the orthodox succession of the teachings of Zhu Xi. This also demonstrates that the groundwork was being laid for the reproduction of Zhu Xi's teachings following the master's death.

THE FORMATION OF THE *NIRU* OF THE ORONCON UNDER THE QING DYNASTY AND AN ASPECT OF *BUTHA* SOCIETY

Kicengge

As an integral part of my study of the society of the *niru*, the companies and their commanders, of the Eight Banners, *jakūn gūsa*, of the Qing Dynasty, I take up in this article the *niru* of the Oroncon, who belonged to the *jakūn jalan* 八圍, a unit of the Eight Banners, and were part of *butha* society, i. e., a society whose main occupation was hunting. While attempting to consider the origins of their formation and the process and of their incorporation into the Eight Banners, I have made clear the following points by focusing my analysis more specifically on the social structure of the Bannermen and the problems the society faced from the point of view the relationships of *anda* (friendship) and tribute game 貢貂.

First, in early Qing times, the Solon with whom the Oroncon were included, were first considered by the Qing authorities as Outer Bannermen (*dergi golo*), and they were designated as being in the same jurisdiction as the Mongols, that of the Eastern Barbarians, from early Qing to the thirtieth year of the Kang-xi era. The *jakūn jalan* which was subsequently composed of the Solon, Dagūr, and Oroncon tribes after the twenty-ninth year of the Kang-xi era, had originally been under the